

# 「慎ましい」意味理論と言語内存在 ——デイヴィドソン、ダメット、マクダウエル、 そしてガダマー——

荒 畑 靖 宏

はじめに

D・デイヴィドソンの言語哲学は、専門化・細分化のはてに「言語学の哲学」と化してしまったかに見える20世紀後半以降の言語哲学の流れの中にあって実にめずらしいことに、言語的意味についての一般的説明の枠を超えて行為論、心の哲学、形而上学、解釈理論までも巻き込む、まさに「デイヴィドソンのプログラム」と呼ばれるにふさわしい体系的な哲学理論であると言えよう。ところが彼はそのごく初期のある論文<sup>1)</sup>で、言語に対する自身のアプローチを「外来の哲学的ピューリタニズム<sup>2)</sup>」と呼ばれるものに対置し、言語哲学にとってどういう意味でこのピューリタニズムが場違いであるかを、次のように語っている。

論理形式ないし文法の問題と、個々の概念の分析とのこの区別を念頭に置いておくということの、言語哲学にとっての有益性は、どんなに誇張しても、し過ぎることはないとは私は考える。(…)もし論理文法の問題が決着済みと仮定するなら、「バルドーはよい」といった文は真理定義にとってなんの特殊問題も提起しない。記述的な名辞と評価的（情動的、表出的等）な名辞との間の深い差異は、ここでは現れない。たとえ、道徳的ないし評価的な文は、（例えば、それらは検証されえないので）真理値をもたないという点に、ある重要な意味があると考えても、われわれは「『バルドーはよい』が真なのは、バルドーはよい場合その場合に限る」を前にしてひるむべきではない<sup>3)</sup>。

言語哲学に対するデイヴィドソンのこうしたスタンスは、かつて形而上学から「第一哲学」の座を奪いとった認識論から、今度は「意味の理論 (theory of meaning)」がその座を奪いとるべきだと考える M・ダメットのような哲学者の態度とは好対照である。現にダメットは、研究対象となる言語に含まれる特定の諸表現に論理的－概念的 analysis を加えないことを潔しとするデイヴィドソン流の「慎ましい意味理論 (a modest theory of meaning)」<sup>4)</sup> のプロジェクトは、言語的意味についての説明によって哲学的問題を解決ないし解消する本物の言語哲学たりえないという批判を展開している。ダメットの目には、むしろデイヴィドソンのプログラムこそが、言語哲学を「言語学の哲学」にしてしまった元凶に見えているのかもしれない。ところで、ほかならぬこのデイヴィドソンの理論の「慎ましさ」を擁護し、むしろそれに反発するダメットの哲学的モチーフを独自の論点から包括的に批判しているのが、周知のとおり、G・エヴァンズと並ぶ「オックスフォード・デイヴィドソニアン」の急先鋒であった J・マクダウェルである。

本論考は、主としてこのマクダウェルのダメット批判を追う。マクダウェルの議論は、意味の理論はどうであってはならないかについての議論である。しかし私が思うに、彼の議論の背景には、われわれ人間と言語との関係についてのある尊重すべき洞察がある。本論考の主眼は、その洞察を——依然として大づかみなものにしかないかもしれないが——ひとつの描像にまで仕上げるために、英米の言語哲学で主流となっているものとはかなり異質な哲学的言語でそれを述べなすことにある。一言でいうならそれは、われわれは言語を道具として使うというよりは、むしろ言語の中に住み込んでおり、その意味でわれわれ人間存在は本質的に——ハイデガーの周知の術語をもじって言うなら——「言語内存在」である、というものになる。たしかにこれは単なるパラフレーズでしかないかもしれない。しかし、哲学史を多少とも知っている者には、ひとつの哲学的伝統に内在的な表現力にはかならず限界があることは明白であろう。ところが、その伝統の表現力のある意味で超えるような哲学的問題が、その伝統を襲うということはありうることである（哲学の問題は「普遍的」だというのが西洋の哲学者たちの暗黙の了解であったことは否定できない）。そういった場合、「われわれはその話はしないこ

とに決めたのだ」というのは、哲学的に見てあまりに不誠実な態度である。外からの血が必要となるのはそういった時ではなからうか。この論考がそういった実りあるパラフレーズになっていることを願うばかりである。

## 1. デイヴィドソンの意味理論

ダメットに抗してマクダウェルが擁護するデイヴィドソンの意味理論は、A・タルスキの真理論の発想を逆転したものである。タルスキの真理論は、対象言語（形式言語にかぎる）の潜在無限のすべての文に対して、「 $s$  が真であるのは  $p$  ときかつそのときにかぎる」という形式の定理が、原始的な文関数（原始的な述語表現）の対象列による充足についての定義と、結合子や量子子の意味論的機能を規定する定義とから再帰的に証明される仕方を示すような理論である。デイヴィドソンは、タルスキが真理概念の定義のために考案したこの理論を、むしろ真理述語（「…は真である」）の原初的理解を前提することによって、所与の自然言語のための意味理論として利用しようとする。デイヴィドソンの考え方の根本は、ある自然言語  $L$  のある平叙文  $s$  に対して、 $s$  がどのような条件の下で真となるかという真理条件を表わしかつ  $s$  の翻訳となるような文  $p$  を、メタ言語中に見いだすことができたならば、「 $s$  が真であるのは  $p$  ときかつそのときにかぎる」という T 文と呼ばれる文<sup>5)</sup>を指定することで  $s$  の意味を確定することができる、というものである。したがって、こうした T 文をある言語の各々の平叙文に対して定理として再帰的に産出するようなタルスキ型の理論は、当該言語の意味理論とみなすことができる。また、この T 文はいわば文  $s$  の真理条件を与えるものでもある以上、デイヴィドソンの理論も真理条件的意味理論のひとつに数えることができる。さらに、こうした理論を構築することによって「意味」という概念の内実を解明しようとするデイヴィドソンの方針は、意味の理論を、指示の理論（theory of reference）ではなく理解の理論と同一視していたフレーゲ以来の伝統に連なるものである。というのもデイヴィドソンの意味理論の根底には、ある文を理解するということは、その文の「意義」（フレーゲ的に言うなら、その文を使用することで表現できる「思想（Gedanke）」）を把握しているということであり、

そしてそれは、その文の真理条件を（ウィトゲンシュタイン風に言うなら、その文が真であればなにが成り立つかを<sup>6)</sup>）知っているということである、という確信が存しているからである<sup>7)</sup>。

この結びつきは、ディヴィッドソンの意味理論の眼目の最大の特徴と関係している。彼の意味理論は、ある発話の「解釈」の機構やプロセスを解明するというより大きなプログラムの核をなすものである。したがってディヴィッドソンの考える意味論は、それ単独で機能しうるものではありえない。少なくとも意味論と同時に発動されそれと協働しなければならないものとして、フレーゲが最初に導入した発話の「力（Kraft）」を扱う理論があるだろう<sup>8)</sup>。この力の理論は、ある発話行為を特定の言語行為のタイプ（主張、疑問、依頼など）に分類する方法を示すこと、各タイプの言語行為の本義がどこにあるのか（主張するとか尋ねるという仕方になにかを言うとはなにをすることになるのか）を明らかにすること、少なくともこの二つの課題を満たさねばならない<sup>9)</sup>。

ところで、ディヴィッドソンの目指す意味理論は、対象言語の原初項が表現する概念についての分析的説明をみずからの課題とはしない。したがってたとえば「…は正方形だ」という文関数について、この理論は、ホモフォニックな場合（対象言語とメタ言語が同一である場合）には次のような定義しか与えることはない。

- (1) 「…は正方形だ」がなにかについて真であるのは、それが正方形である場合かつその場合にかぎる

あるいはヘテロフォニックな場合（たとえば対象言語が英語でメタ言語が日本語である場合）であっても、

- (2) 「…is a square」がなにかについて真であるのは、それが正方形である場合かつその場合にかぎる

というようなものにしかならない。この公理は、当該の述語表現がなにかについて真であるその条件を特定しているだけであり、したがってこのような公理をもつ意味理論は対象言語の諸概念の説明にはいっさい着手しない。このことは、上の引用文でディヴィッドソンが、よりによって

ソクラテス以来このかた哲学的難題の典型となっている「よい (good)」を事例に挙げていることから明らかであろう。デイヴィッドソンの考えでは、「評価語に特殊であるようなことは、端的になにも言及されないのである。つまり、その不明確性は、対象言語中の「よい」という単語からメタ言語の中のその翻訳へと転移されるのである。」<sup>10)</sup>ゆえにこの理論が理解されるためには、すくなくともメタ言語が理解されていることが前提される。そしてまさにこの点が、ダメットの第一の攻撃対象となるのである<sup>11)</sup>。

## 2. 「外側から」の説明と規則遵守の問題

ダメットは、意味と理解の結びつきを理論のうちに取り込まねばならないと考えるという意味では、デイヴィッドソンと同じくフレーゲ的伝統に立つ。しかしダメットは、だからこそ、このような「慎ましい」プロジェクトは、結局のところ真正な意味理論としてのおのれの地位を危うくすることになる、と主張する。なぜならそうしたプロジェクトは、言語理解というものがなにに存するかを説明しないまま放置しているも同然だからである。

慎ましい意味理論は、その受け取り手が、対象言語において表現可能な諸概念をもっているだけでなく、それらの概念を把握しているとはいかなることかを説明せよと要求することもないと前提している。意味理論に期待されるべきものについてのもっと健全な考え方とは、意味理論は、あらゆるケースにおいて、そうした概念の把握——ある言語に属する語によって表現される概念についてその言語の話し手があるはずの把握——がなにに存するかを明示するべきだということである<sup>12)</sup>。

ここでダメットが慎ましい意味理論と対置する「充実な理論 (a *full-blooded* theory)」<sup>13)</sup>は、当該言語をすでに習得している話者のみが利用可能であるような資源に頼ることは許されない<sup>14)</sup>。ダメットのこうした要請は、ある言語についての適切な理論は、当該言語の各表現を理解するという実践が実際には何であるのかを、「別の用語を使って」<sup>15)</sup>記述し

なければならない、という方法論的要求を含意することになる。これは一種の還元主義的要求であると言えよう。ところでダメットは、言語哲学への心理学主義の侵入を非難するフレーゲに全面的に同意している。すると必然的にダメットの還元主義的な要求は、行動主義的なそれへと傾斜せざるをえないと思われる。つまり彼は、ある概念を把握するということが、当の概念を使用せずに記述可能ななんらかのふるまいに存することを明らかとするような理論を望んでいることになる。

たとえば、正方形の概念を把握しているとはどういうことだろうか。それは最低限、正方形であるものとそうではないものとを区別できるということである。そうした能力を帰属できるのは、折にふれて正方形のものを正方形ではないものとは違う仕方では扱う者だけである。そうするやり方としてはさまざまなものがありうるが、なかでもひとつは、「正方形」という語を正方形のものに適用し、それ以外のものに適用しないということである<sup>16)</sup>。

ダメットがある言語の意味理論に課す責務の眼目は、よくそう誤解されるのとは違って、教授可能性という概念にあるのではない。つまり、充実な意味理論は、それを学習することによって当の概念を授けることができるようなもの、対象言語の理解を授けることのできるようなものでなければならない、というのが意味理論に対する彼の要求なのではない<sup>17)</sup>。むしろ彼の主張は、「言語実践についての記述が、自身に要求されていることをかりに果たしたとしたら、主体は、その理論が記述する実践をマスターすることによって、それらの概念を獲得することができる<sup>18)</sup>」ということである。そうであれば、上の引用文でダメット自身が「四角い」という表現を使用してしまっていて、厳密に言えば「別の用語を使って」記述すべしという原則に従っていないように思われることも説明がつく。そうしたことが許されるのは、当該概念の所有が存するところのものとして記述された行動を、ある生物に訓練によって教え込むことも可能だからである<sup>19)</sup>。

マクダウェルは、ダメットのこうした要求の根本にある動機——「包括的だとされる充実性の要求を正しく解釈するための鍵」——を、「ある言語についてのまともな説明は、「外側からのように (as from out-

side)」なされるのでなければならない(…)という考え」<sup>20)</sup>として摘出する。彼の言い分はこうである。

われわれはどの程度まで外側にでる必要があるのだろう。われわれは、ある言語についての、別言語で与えられた理論を、それゆえある意味で「外側からのように」与えられた理論を思い描くことができる。しかしもしその理論の一部が単に、第一言語のどの文が(たとえば)主張をするために使用できるかということを第二言語で述べているだけなのだとしたら(…)、私が思うにダメットの意見は、その理論はただある責務の履行を引き延ばしているだけだというものであろう。その責務とは、背景言語を「外側からのように」説明するという責務である。そうした理論は単に、自身の対象言語で表現できる内容に手を出しているだけのことになるだろう。これに対して、私が思うにダメットの考えは、ある言語のためのまともな意味理論ならそれはそもそも内容の「外側からのように」定式化されるであろう、ということなのである<sup>21)</sup>。

ところがマクダウェルは、ダメットのこうした外側からの説明の要求を退けて「慎ましさ」に甘んじることには十分な理由があると論じる。むしろ意味理論における慎ましさは、彼によれば、「事柄の本性によって命令されている」<sup>22)</sup>ことなのである。

ダメットは、ある言語の熟練の話し手が自分の用いる諸表現に賦与する意味は、彼のふるまい(有意味な発話)の上に発露している——「はっきり見えるようになっている(lie open to view)」<sup>23)</sup>——と考えねばならない、ということにどこまでもこだわる。彼がこれに固執するのは、言語哲学において心理学主義は是非とも避けるべきだというフレーゲの原則を遵守するためである。心理学主義が問題なのは、それが最終的には、言語を言語以前のなにかのコードとみなす——デカルト的—内在主義的な——還元主義に帰着するからである。だがこれは、われわれの言語的コミュニケーションそのものを脆弱な地盤の上に置くことを意味する。なぜならその場合、他者の発話の理解はすべて一種の暗号解読であることになり、どのような理解も「仮説」の域を出ないことになってしまうからである。けれども他方で、完全に行動主義的であるような

意味の説明が不整合であることも明白である。そうした方針の説明においては、有意味な発話やその理解というものに心が——あるいは少なくとも「意図／志向 (intention)」が——関わっているという事実がまったく無視されることになるからである<sup>24)</sup>。ダメットが完全な行動主義に甘んじることなく、むしろ心理学主義と行動主義のあいだを抜く道を拓くことをみずからの課題としているであろうことは、彼が「暗黙知 (implicit knowledge)」という考えに訴えていること<sup>25)</sup>からも明らかである。こうした知識の存在を要請することによって、ある言語の話し手の実践的能力を外側から特徴づけるなら、それは同時に、その言語の話し手に知られているはずのなにかを特徴づけたことになる、と主張することが可能となるように思われる。暗黙知は、話者の言語実践のうちで明白に見てとれるものである一方で、その所有者自身がそれを意識的に参照しながら言語的实践を営んでいるようなものではない。にもかかわらずそれをわれわれが彼に提示するなら、彼はそれが自分の知っているものの適切な定式化であることを認めることができるのである。

マクダウェルは、心理学主義と行動主義のあいだを抜こうとするダメットの態度そのものは評価に値すると考えている。しかも彼がダメットに見ている困難の本当の根は、この暗黙知という考えそのものにあるのではない<sup>26)</sup>。むしろ本当に問題なのは、この知識を要請することによってダメットが実現しようとしている要求、すなわちある言語を使いこなす実践的能力を「外側から」特徴づけるという要求なのである。

「規則に従うこと」をめぐるウィトゲンシュタインのパラドクスをすこしでも知っている者なら、ここでダメットがかなり危ない橋を渡っていることはすぐに見てとれる。上で見たように、概念把握を外側から特徴づけることが有望な企てであることを示そうとするダメットは、四角という語をまだ習得していない者に、四角の概念を把握していることとして記述されうような識別行動を訓練によって獲得させることは可能である、という考えを許容している。これを前提とするなら、われわれは、「四角い」という概念をまだ所有していないある主体 *S* に、四角いものに対するわれわれのふるまい（典型的には「これは四角い」という発話）を観察させることによってその概念を獲得させることができることになる。しかし、ウィトゲンシュタインが示したところによればそれは不可能である。*S* にとって、われわれの当該のふるまいが、「四角い



ものに対する適正なふるまい」ではなくてむしろ「四角いもの、あるいは12345角形のものに対する適正なふるまい」であるかもしれないといった可能性は永遠に排除できないのである。ここでひとは、「単純さ」をそなえている説明のほうが優れているということに訴えてそうした選択肢を排除しようとするかもしれない。しかしそれは、ダメットがもっとも避けたがっている帰結を許容することに繋がる。なぜなら、どのような概念能力を主体に帰属させるかが、説明の「単純さ」のような——当の主体にとって外的な——規準によって決定されるのだとすると、当該の暗黙知の帰属がどこまでも「仮説」でしかないということを認めざるをえなくなるからである<sup>27)</sup>。

ここでわれわれが突き当たっているのは、言語についてたとえなにをどのように語ろうともわれわれがけっして無視してはならないある事実である。それは、われわれはそれぞれある言語の内に深く住み込んでいるという事実である。マクダウェルが問題視しているダメットの考えは、ある言語の内に住み込んでいる話し手の理解の外側から当該言語の各表現の理解がなにに存するかを記述することができる、というものである。これまでの議論から明らかになったのは、この考え方の問題点は、単にそれが絶望的に困難な課題を意味理論に背負わせるという点だけにあるのではないということである。問題は、それがそもそも幻想でしかないというところにある。とはいえ、ある表現の理解はまさにふるまいのうちで「はっきり見えるようになっている」のでなければならないというダメットの洞察は尊重すべきである。実際この考えは、意味の理論における心理学主義を避けようとする者にとって不可欠のものですらあると言えよう。しかし、その洞察を尊重しながらも他方で行動主義に与したくないのであれば、われわれは、ダメットや多くの言語哲学者たちが軽視しているある現象学的な事実を受け入れねばならないのである。

### 3. 意味の知覚説と連鎖式パラドクス

マクダウェルによれば、心理学主義と行動主義の両方を避けるためにわれわれに必要なのは、「ある言語についてのある人の理解がある実践にはっきりと見えており、その実践を内容の「外側からのように」特徴づけながらも、しかもその実践のうちに住み着いている意味を露わ

にするということとはできない」<sup>28)</sup>という考え方である。言い換えるなら、われわれの日常的な言語実践のうちで公然と見てとれることができるものであるにもかかわらず、当の言語実践に参与していないような者の視点からは利用不可能であるような事実が存在する、と考えることが必要なのである。だがそのためには、「われわれは、慣れ親しんだ言語での遂行において表現された概念に対しては、知覚的なアクセスを持っている」という考え、すなわち「ひとは慣れ親しんだ語のうちに意味を見たり聞いたりすることができる」<sup>29)</sup>という考えを受け入れる必要があるとマクダウェルは言う。

行動主義と心理学主義のどちらをも回避するという可能性は、まさしく慎重さを奉じるかどうかにかかっている。(…)心理学主義を拒絶するということは、発話の意義は発話の背後に隠されているのではなくて、はっきり見えているという見解をとること、すなわち、ある言語の話し手であるということは、自分の思考を自分で言葉にすることができ、それを他人が聞いたり見たりできるということである、という見解をとることなのである。「ホモフォニック」であるような慎重しい意味理論のひとつの大きな美点は、そうした考えは結局次のこと以上のものではないということを示すことによって、その考えを問題のないものとするにこれ以上ないほど近づいているという点にある。それはすなわち、われわれはその考えを、(たとえば)上面が正方形のテーブルがあるという思考は、「上面が正方形のテーブルがある」という言葉のうちで、そうする機会があったならやはり自分の心をそうした言葉で表現することのできるような人びとによって聞かれたり見られたりしうる、ということである<sup>30)</sup>。

この「知覚説」は文字通りに受けとるべきであろう。というのも、こうした現象は、意味理論が提示することを要求されているような複雑な推論プロセスの単なるショートカットにすぎない、と考える者もいるかもしれないが<sup>31)</sup>、そのように考えることはこの知覚説の眼目を完全に逸することだからである。たとえショートカットであろうとも、それがなんらかの理論の適用と推論を背景としているのであるなら、意味理解が

「仮説」であるという可能性を排除することはできない。むしろ、私が私の母国語でなされた発話を理解するということは、理論を暗黙裏に適用することではなく、反省を媒介としない直接的な知覚であると考えねばならないのである<sup>32)</sup>。

ここで、C・ライトが提起したある問題<sup>33)</sup>を利用することで、この「意味の知覚説」をまた別方向から正当化することができるかもしれない<sup>34)</sup>。すでに述べたように、ダメットもディヴィドソンも、意味と理解の密接な結びつきを言語理論のうちに反映させるべきだと考えるという意味では、フレーゲ的伝統に立つ哲学者である。そして、この伝統に与する者が言語的意味についていやくも理論と呼ぶに値するものを企てる以上、彼は次のような考えを原理として受け入れているのでなければならない。

- (P) 有意味な表現のいずれにも、その使用を支配する規則が存在し、そしてこの規則についての知識は、その表現の理解——それを使いこなす力——のために十分である。

だがライトは、連鎖式パラドクス (sorites paradox) と呼ばれてきた問題が、この (P) を拒絶する強力な根拠となりうると論じる。このパラドクスは、次のようにさまざまなバージョンを取りうる<sup>35)</sup>。

#### <連鎖式パラドクス：Ⅰ>

- (1) 一粒の砂は砂山ではない。
- (2) もし  $n$  粒の砂が砂山なら、 $n + 1$  粒の山も砂山ではない。
- ∴ (3) いかなる数の砂も砂山ではない。

#### <連鎖式パラドクス：Ⅱ>

- (4) ある白い紙片上のこの黒い点の配列は、ある顔の絵である。
- (5) もしある白い紙片上の一定の黒点の配列がある顔の絵なら、点をひとつずつかに動かした（あるいは取り除いた）同じ配列も同じ顔の絵である。
- ∴ (6) ある白い紙片上のすべての黒点の配列（黒点をまったくもたない「配列」も含めて）は顔の絵である。

<連鎖式パラドクス：Ⅲ>

- (7) 赤い染みは赤い染みである。
- (8) もしある色の染みが赤い染みから区別できないなら、それ自体が赤い染みである。
- (9) 二つの正確に区別可能な色の染みのあいだにはかならず、どちらとも区別できない第三の染みがある。
- (10) 赤い染みとオレンジの染み（ないしは黄色い染み、あるいは緑の染み、あるいは青い染み、あるいは…）のあいだには、正確に区別できる一連の色の染みがある。
- ∴(11) オレンジの（ないしは黄色の、ないしは緑の、ないしは青の、ないしは…）染みは赤い染みである。

ここで問題とされているのは、一般に「ファジーな」述語、あるいは「曖昧な」述語と呼ばれる表現である。このパラドクスが曖昧な表現の不整合さを露わにしているということを受け入れ、われわれの言語からこういった表現を一掃しなければならないということに同意するとしたら、われわれは日常的な観察表現のほとんどを放棄しなければならない。ところがライトは、このパラドクスが脅威的に思われるのは、われわれが次の二つを両方とも受け入れようとするためであると指摘する<sup>36)</sup>。

- (A) ある表現の意味は、その表現の使用を決定する規則によって与えられ、その規則についての知識は、その表現を適正に使いこなす力にとって十分である。
- (B) 曖昧な表現のためのそうした規則はいずれも、((2), (5), (8) のような形式の) 条件法的ないし帰納的前提が真であることを含意する。

すぐ分かるように (A) は、フレーゲ的伝統の意味理論が遵守すべきだとされた上の (P) と同じものである。だが、いずれにせよ明らかなのは、(A) か (B) のいずれかを放棄しないかぎりわれわれは曖昧な表現の不整合さを認めざるをえなくなる、というライトの主張が正しいなら、どちらを選択したとしてもダメットの企ては望み薄である、という

ことである。ライトのように (B) を受容し、むしろ表現の成功裡の使用が規則についての知識のうちに基づいているということを否定する<sup>37)</sup> なら、それによってダメットの暗黙知という考えも否定されることになる。他方で、(A) を受容して (B) を拒絶するということは、曖昧な表現に関しては禁欲的で慎ましい分析に甘んじるべきだということに同意することにほかならない。マクダウェルとエヴァンズはともに、ライトのこの問題提起はまさしく、意味論は概念的的分析をおこなわねばならないという考えへの有効な批判として読めると考えている<sup>38)</sup>。だが、フレーゲ的な伝統に立つ意味理論は整合的であると考えるのであれば、われわれは (P) ——つまり (A) ——の原則を固持しなければならない。そして、このような状況下で (P) を固守するために必要なのが、問題の「意味の知覚説」にほかならないのである。

たとえば (Ⅱ) の事例を考察してみよう。たしかに、そこに顔の絵が描かれているのが見えるのは、「顔の絵」やそれに類した語彙をまったく用いずに記述されうるような一定の点配列が存在するからこそである、ということは疑いない。だがそれに劣らず確実なのは、たとえばグリッドシステムの語彙で記述された一定の点配列を見ることからの推論によってわれわれはそこに顔の絵を見ているわけではないということである。重要なのは、ここに認知的な基づけ関係を認めないことである。つまり、「『…は顔の絵である』という表現を使いこなすわれわれの力は、点の配列を特徴づける——絵画の語彙を欠いた——なんらかの述語を使いこなすわれわれの力に基づいているわけではない」<sup>39)</sup> というまったく明白な現象学的事実をわれわれは素直に受け入れるべきなのである。われわれはそれが顔の絵であるということを端的に見るのであって、そしてそう見ることができるとということのうちに、「…は顔の絵である」という表現を支配する規則についてのわれわれの理解がまさしく発露しているのである。そしてこれは同時に、「…は顔の絵である」(「…は砂山である」、「…は赤である」) という表現そのものを使用せずに当該表現を使いこなす力を還元主義的に説明するのは不可能だということをも示している。

われわれの意味理解が「知覚的アクセス」に類したものであるということこの事実こそが、慎ましいプロジェクトに徹することをわれわれに命じるもの——マクダウェルが「事柄の本性」と呼んだもの——にほかなら

ない。これは、意味理論における完全性を拒むための理由として、膨大な数の原始的表現に適切な論理分析を加えることは絶望的に困難な作業をわれわれに強いるという否定的な——「反主知主義的で敗北主義的な」<sup>40)</sup>——ものよりもっと良い理由を与えてくれる。というのもそれは、われわれの日常的な概念適用にとって、そうした分析が明るみに出そうとしているメカニズムは端的に無関係である、ということを示しているからである。またここから、少なくとも公理や定理内のメタ言語をすでに理解してしまっていることを要求するディヴィッドソンの意味理論が、翻訳マニュアルとは違ってどんな積極の意味をもつかも明らかになる。ホモフォニックな公理や定理にこだわるということは、ある言語の表現や文に、その言語に住み込むことによってはじめて見えてくる「内容」を、まさにその言語内存在のパースペクティヴから与えることにこだわることを意味している。したがって、それを理解することがある言語の理解のために十分であるような理論が、それを知ることが当該言語を実際に習得する過程を再現することになるような理論ではないということは、なんら嘆かわしいことではないのである。

#### 4. 発話の力、ゲームの眼目、理由の論理空間

これまで見てきたように、意味理論における「慎ましき」を拒否するダメットは、事実上、言語使用の個々のエピソードの本質が何であるかは、当の言語の内に投げ込まれていない存在者の観点から記述することが原理的には可能であるという想定から出発している。この想定は、ディヴィッドソンとその追随者たちが提案してきたような包括的理論の中心部分で意味理論（ある言語のある文に特定の意味論的<sup>プロパティ</sup>特性を適用するための条件を指定する理論）と協働しなければならない力の理論（発話行為のタイプを特定する方法と、その発話行為の何たるかを、自身と協働する意味理論の中心的概念によって説明する理論<sup>41)</sup>）の本性についてのダメットの考え方のうちにも反映している。真理条件を意味理論の中心に置こうとする者たちは、真理条件をそうした理論において使用することを正当化するのは、ある主体の言語実践のうちで「彼は、雪は白と言っている」という事実が端的に見てとれるからである、と考える<sup>42)</sup>。しかしダメットはこれに反対する。彼によれば満足のゆく意味理

論は、そうしたことが見てとれるということがどこに存するのかを、「…と言う」や「…と主張する」という概念そのものを利用せずに説明するのでなければならぬからである<sup>43)</sup>。

このことを示すべくダメットは、次のような思考実験を提案する<sup>44)</sup>。火星인들이、人間を理解するために人間の言語についての包括的な言語理論を構築しようとしているとする。ここで重要なのは、彼ら火星人の「生活形式」が人間のものとはあまりにも違っているため、彼らは人間のやっていることのどれひとつとして、自分たちのやっていることとの類比において理解することができないと前提されているということである。ところが彼らは、人間の共同体をつぶさに観察した結果、多くの僥倖に恵まれて、人間の言語の各文（ないし各発話）に「sがTであるのはpときかつそのときにかぎる」という文を（その言語の各文がTという述語を充足するための条件を）指定する体系的な方法を構築することに成功したとする。このTは実質上、「真である」と外延を等しくする。ところがこの時点ではまだ、人間が述語Tを充足するような仕方で書いたり話したりしているときに彼らが要するになにをしているのかは、火星人们たちにとって謎のままである。彼らが「知っているのはただ、一定の完全な表現が発話された場合に、その表現にある対象（ないし真理条件）がその「指示対象(referent)」として結びついているのを認識する特定の手段が存在するということにすぎない。述語Tは、観察に基づいて構築された再帰的理論によってその適用の可否が系統的に算出できるようなものにすぎないからである。しかし(…)彼らは、ひとがその表現を発するときになにをしているかを知らないのである。」<sup>45)</sup>ここでダメットは、火星人のこの疑似真理論(T理論)が人間の言語の理解にとって不十分であるということを示すために、ゲームとの比較を提案する。それによれば、火星人が目下のところ置かれている状況は、あるゲームの形式理論(出発点を特定し、どのような位置でどのような指し手が許されているかを特定し、そこに達することで手続きが終了するような配置を特定する理論)が与えられているだけという状況と同じである<sup>46)</sup>。しかし、たとえば将棋についてこのような理論を構築し、それを火星人に教え込んだとしても、彼らが将棋をできるようになるわけではないのは明白である。たとえば彼らは、二人ともが王手をとることを目指してそのゲームをしてしまうかもしれないからである。火星人がわれ

われと同じように将棋をできるようになるために必要なのは、将棋を指すということの——このタイプのゲームをするということ一般の——「眼目 (point)」を把握するということである。ところが、ゲームとは「勝つ」ことを目指しておこなわれるものであるということ、またゲームにおいて「勝つ」とはいかなることか、その反面として「負ける」とはいかなることか、これらについての説明は、ゲームを形式的に記述しただけの理論の中にはけっして含まれない。ダメットに言わせるならこれは、そうした形式的記述だけではゲームの「意義 (sense)」はとらえられないということを示している。したがって、いやしくもゲームの形式理論が、人間の活動たるかぎりでのゲームの十全な意義を明るみにだすためには、ゲームという活動の眼目を説明する理論によって補完されねばならないのである。

ゲームについてのこの議論を、ある言語の理解のために十分な理論という本来の脈絡に移植してみよう。すると、再帰的にT文を産出するだけの理論は、われわれの言語行為の「意義」を説明するためには、人間のおこなっている言語行為の眼目についての理論によって補完されねばならないということになる。ところが、ここでダメットの思考実験において課された制約が利いてくる。火星人たちの生活形式とわれわれ人間の生活形式があまりに違っているために、彼らは、総じて「コミュニケーション」と呼ばれるわれわれの活動をも、自分たちのやっていることとの類比から特定することができないのである。したがってまた彼らは、ある文をTというカテゴリーに分類しそれ以外の文をたとえばFというカテゴリーに分類するという人間の活動がもつ意義も理解できない。火星人たちは、こうした制約の下で自分たちのT理論を補完しなければならない——述語Tがある文に適用されるとはいかなることかを説明しなければならない——のである。ダメットがこうした想定にこだわる理由ははっきりしている。真理条件と「主張すること」とが密接に関連しているというデイヴィッドソニアンたちの主張が正しいのだとすると、仮定により火星人たちはこのデイヴィッドソンの循環の中に入っていけないのだから、もはや火星人たちには打つ手はないことになるからである。要するにダメットは、こうした循環なき制約下で構築されることが許される補助理論こそが、真の意味で意味理論と協働して言語行為全般を説明できる「充全な」理論たりうると言いたいのである。もちろ



ンダメットのこの議論は、意味の理論の中心に「了解ずみの真理概念」を置くようなタイプの真理条件意味理論への批判を主眼としたものである。しかし、ここでもやはり目立つのは、「外側からの」説明に固執する彼の姿である。彼によれば、火星人たちとのT理論は、述語Tが適用されるような文を発することがそこにおいて意味をなすような脈絡を、しかも人間の具体的な実践の脈絡として扱うような補助理論によって補完される必要がある。したがってこの脈絡を構成するのは、Tに分類される文を発話することによってわれわれがやっていることについての一般的規約、正確に言えば、言語を使う——話す——ということの基本的な眼目は真なことを言うということであるという一般的規約である。したがって、この規約についての理論こそが本来の意味での「主張力 (assertoric force) の理論」であるべきなのだとすれば、それは循環に入りこむことなく「真な文を発話すること」と「主張すること」との連関を成り立たせたことになる。なぜならその場合、たとえば「真実を話す (speak truly)」という話者の意図は説明上でなんの役割も果たしていないからである。これは、「真な文」と「偽な文」というレッテルがなにを意味するかを話者が火星人以上によく理解している必要などはないということからも明らかである。むしろ話者はただ、話すことによって、真実を話したりそうでなかったりしているのである<sup>47)</sup>。ダメットのこうした姿勢は、次の文に如実に表れている。

(…) あるパターンの合理的ふるまいについてのどんな説明にも求められるような種類の意味以上のものを提供するようにそれ〔意味の理論：補足筆者〕に求めることはできない。ある複雑な共同的活動に従事する異文化の人々を、ひとりの人類学者が観察しているとしよう。彼はその活動の本性を理解できない。これはゲームだろうか、宗教儀式だろうか、決定プロセスだろうか。おそらくそのいずれでもあるまい。おそらくそれは、われわれに既知のどのカテゴリーにもびったりはまるものではないのだ。彼は、なんとかそれを意味づけようとし、それを自分にとって合理的活動として理解できるようなものにしようとする。つまり、正確にどのようなものであればその活動に正しく従事しているとみなされることになるのか、それが次になにか結果をもたらすのだとすればそれはなにか、それは共同

体の生活のうちでどのような役割を果たしているのか、こういったことを発見しようとするのである。それがある既知のタイプの活動として分類可能であれば、彼はそれをそのように記述するであろう。しかしたとえそうでなくとも、ひとたび彼がそれを理解できるようになったなら、われわれに理解できるものとなるようにそれを記述することが彼にはできるだろうし、またそれ以後彼は、その活動がどのような種類の眼目をもつかをわれわれに伝えるようにすでに仕立てられている「ゲーム」や「儀式」といった言葉に頼る必要がなくなるのである<sup>48)</sup>。

これはたしかに福音である。そして、もしこれが本当だとしたら、デイヴィドソニアンたちは循環を楯にとってなすべき仕事を怠っている、とダメットに批判されても仕方がないことになるだろう。

ところが残念ながらそれは本当ではない。すぐ分かります、引用文の中で私が強調した部分には飛躍と独断が含まれている。これがダメットには独断に見えないのは、マクダウェルによれば、「われわれの生の営みのうちには、火星にも理解可能にすることのできない——絶対にできない、あるいはすくなくとも、許されている資源だけからは絶対にできない——ような領域が存在する」<sup>49)</sup>という考えがダメットにおいてはもう最初から考慮に入れられてすらいないからである。もちろんマクダウェルも、あるゲームにおいてなにが適切な手であるかを見分けることのできる十分な能力が、それだけでゲームをすることの眼目（意義）の理解を構成する、と考えているわけではない。「ただわれわれを喜ばすためだけにチェスの名人になってはいるが、しかしまったく真面目に「私はいまもって、こうすることのうちに君たちがどういった眼目を見ているのか分からない」と述懐する協力的な火星人を想像することができる」<sup>50)</sup>からである。しかし少なくとも明らかにのは、われわれはこのような火星人に対して、われわれはそうすることに意義を見いだしているのだ、と言うことしかできないであろう。ところがそのことはダメットの思考実験の制約によって禁止されている（また、すでに火星人たち

が営んでいる特定の行動との類似点を指摘して彼らに分かってもらうということも、その制約によって禁止されている）。マクダウェルに言わせるなら、力の理論に関するダメットの議論は、そもそも理解可能な人

間の活動はすべて超越的で完全に客観的な観点から記述することによって、その眼目や意義を露わにすることができる、という想定を含意している。すると、この観点は「宇宙の流れ者のパースペクティヴ」<sup>51)</sup>であるのがもっとも理想的である。というのも、そうした活動の眼目を露わにするような説明をおこなうにあたって、すでに自分がその中になじみをもって住み込んでいる生活形式のうちで手に入るアイテムを利用することは禁止されているのだし、そもそもそうしたものを必要とせずともその説明を与えることは可能だとされているからである。しかしマクダウェルは、それこそが問題であると言う。なぜなら、「前もってある生活形式に巻き込まれていることへの依存をあくまでも消去しようとするなら、それによってほかならぬ理解の可能性を消去してしまうことになる」<sup>52)</sup>からである。要するにマクダウェルがここでこだわっているのは、セラーズが「理由の論理空間 (the logical space of reasons)」と呼んだ規範的空間<sup>53)</sup>に属する語彙の還元不可能性なのである<sup>54)</sup>。

(…) われわれがある言語的ふるまいを考察するときに、われわれが通常そのふるまいに意味をもたせるために使用しているまさにその用語を拒むことがわれわれに求められているのだとすると、われわれがそのふるまいに持たせている意味が依然としてわれわれにとって利用可能であると想定するどんな理由があるのだろうか。そのふるまいに依然として意味を持たせることのできる通常のものではない用語が存在すると想定するいかなる理由があるのだろうか。

ダメットは、言語的ふるまいが日常的に合理的に理解される際に使用される表層用語でその言語的ふるまいが理解可能であるとはいかなることかを述べるための図式的なレシピを自分は提供しているのだと主張する。私にはむしろ彼は、言語的ふるまいを、それが持っていることがわれわれに分かっているような合理的理解可能性を深めるのではなくて消去するような仕方 で記述せよ、とわれわれに言っているように見える<sup>55)</sup>。

われわれが自分自身と他者のふるまいに内容を帰属させ、それによって自分自身と他者の「思い」を合理的に理解する——それに理に適った意味をもたせる——ことができるのは、「…と言う」とか「…かどうか尋

ねる」といった語彙を使用することによってである。もちろん、われわれの（たとえば）「主張すること」の意義や眼目が顕わになるために火星人に<sup>・</sup>先行的に与えられているのでなければならないものは、ほかならぬその<sup>・</sup>当の<sup>・</sup>実践への<sup>・</sup>先行的<sup>・</sup>参与である必要はない。そもそもわれわれに原理的に理解可能な活動のすべてが、われわれがすでに参与している実践の既存のカテゴリーのいずれかに分類されうると考える根拠はないからである。しかしだからといって、理由の論理空間内のあるアイテムを使用することのうちに<sup>・</sup>見られる眼目は、その空間の<sup>・</sup>外で<sup>・</sup>調達可能なアイテムによっても再構成できる、という考えが正当化されるわけではない。むしろわれわれに必要なのは、そこで理解が遂行されるその独特の仕方<sup>・</sup>に目を向けることなのである。私はこここそが、ガダマーの「地平の融合（Verschmelzung der Horizonte）」という概念について考えてみるべき地点であると考ええる。

## 5. ガダマー、HHH の伝統、そして慎ましい理論

ガダマーの哲学的功績のひとつは、すでにハイデガーの解釈学的現象学にとって中心的であった解釈学的テーゼ、すなわち「解釈学的状況（hermeneutische Situation）」（ガダマーの言い方では「見ることの可能性を制限する立ち位置」<sup>56)</sup>）が理解そのものにとって構成的であるという考えに、さらに豊かな実質をもたせたことにある。ガダマーはこの「状況」を「予断（Vorurteil）」ないし「先入見（Vormeinung）」からなるものと特徴づける。たしかに今日のわれわれにとって、「予断」や「先入見」はもっぱら否定的な意味合いしかもたない。しかしガダマーによれば、これらの概念のもつ負の歴史は、じつは啓蒙主義運動以来の比較的浅いものでしかない。周知のように啓蒙主義は、伝統や権威への盲従に反抗して各個人が自分自身の理性を使用すべしという——それ自体はまったく正当な——理想を掲げた。しかしそれによって同時に、人間の<sup>・</sup>ような有限な存在者の<sup>・</sup>認知にとって<sup>・</sup>本質的な<sup>・</sup>ある<sup>・</sup>事実が見<sup>・</sup>過される<sup>・</sup>結果になった、とガダマーは指摘する。そこで忘れられてしまったのは、合理的な議論に基づいて最終的に排除されるべき誤った予断（「輕率（Voreiligkeit）」）とは区別される「正当な予断（*préjugés légitimes*）」<sup>57)</sup>、すなわち「理解を可能とする生産的な予断」<sup>58)</sup>というものが存在すると

いうことである。彼によれば、予断とは、ある時代や国民や個人がそこからものを見る（理解する）ところのパースペクティブ——「地平（Horizont）」——を構成するものである。こうして彼は、「人間の有限の—歴史的なあり方を正当に評価したいと思うのであれば、予断という概念を原理的に復権させて、正当な予断が存在するということを承認する必要がある」<sup>59)</sup>と主張する。だが、ガダマーのこの議論は単に、人間の理解は歴史的、文化的、あるいは地域的に制限されているという決まりきった事実を大仰な用語で装飾しただけのものではない。むしろそこには、伝統から受け取った予断や先入見を地平として所有していないかぎり、ひとはけっして「理解」することはできない、という超越論的な主張が含まれているのである。

（…）ある伝承を理解するためには、たしかに歴史的な地平が必要である。しかしそこで言われているのは、ひとがこの地平を獲得するのは、ひとがある歴史的状況へとわが身を置き入れることによってである、ということでありえない。むしろひとは、そのようなたちで状況のうちに身を置き入れるためには、いつもすでに地平をもっていなければならないのである<sup>60)</sup>。

ゆえに、あらゆる予断や先入見から免れているような存在者は、啓蒙主義がそう考えたのとは違って、もっとも自由にかつ理性的に判断することのできる者なのではない。予断をもたない者、したがって地平（「ある点から見えるもののすべてを包括し取り囲む視野」<sup>61)</sup>）をもたない者は、むしろいかなるパースペクティブももたない者であり、そもそも理解する能力をもたない者なのである。おそらく、次のように言うマクダウェルは、ガダマーとまさに同じことを考えているのである。

われわれの言語と世界との関係を理論化するにあたって、われわれは真っ直中から、つまりある言語を使いこなす力を授けられているところから始めなければならず、われわれは、当の実践について考えるにあたってその先行的授与を利用するのを控えることはできない。さもなければわれわれは、その実践がなしているところの意味をとらえそこねることになる<sup>62)</sup>。

ガダマーは、こうした意味での「理解」すなわち「解釈学的経験」は、芸術作品の鑑賞、歴史研究、異文化理解などのさまざまな領域で成り立つと考える。だが他方で彼は、なかでもとりわけテキスト読解が「理解」の特徴として強調すべき性格を如実に示していると言う。なぜならテキスト理解においてこそ、解釈学的経験一般について見逃してはならない事実がもっとも明瞭になるからである。それは、そうした経験がすべて「言語的な過程」<sup>63)</sup>であり、したがって「理解の遂行様態は解釈 (Auslegung) である」<sup>64)</sup>ということ、ならびに、「すべての解釈はある言語を媒体として展開されるのだが、この言語は対象を言葉に到らしめようとしながらも、それでいて同時に解釈者自身の言語でもある」<sup>65)</sup>ということである。彼は、過去のテキストの理解について次のように言っている。

(…) あるテキストが言わんとしていることは、揺るがし難く一義的に確定された立場と比較されるべきではない。いきおい後者は、どうしたら相手はこんな馬鹿げた意見に達することができるのかという疑念を、理解しようとする者のうちにきか立てるからである。この意味では、理解において問題となるのが、テキストの対応物を再構築する「歴史学的理解」でないことはまったく確実である。むしろひとは、そのテキストそれ自体を理解しようとしているのである。しかしこれが意味するのは、解釈者自身の考えがテキストの意味の再喚起のうちにいつもすでに入り込んでしまっているということである。そのかぎりでは、解釈者自身のもつ地平は決定的なものであるのだが、しかしその地平も、ひとが固持し押し通すおのれの立場のようなものというよりは、むしろひとが担ぎ出したり賭けに投じたりし、テキストのうちで言われていることを真にわがものとする一助となるような、そういった意見や可能性のようなものなのである<sup>66)</sup>。

「理解」の成功はある中立的な言語を構築することによって可能となる、というのは啓蒙主義的合理主義の育てた幻想である。なぜなら、そうした言語の基礎となるような、地平から自由で確定的な「意味」など

というものは存在しないからである。意味は理解されるものであり、理解を離れては意味などというものは存在しないが、しかし理解はつねに地平によって可能となるものである。したがって理解は、二つ（あるいはそれ以上）の地平から自由に両者を比較するような観点からおこなわれることはできない。しかし他方で理解とは、「他者のうちに身を置き入れることや、他者の体験を追遂行すること」<sup>67)</sup>などでもない。理解される「意味」は、テキストの著者の「意図」に完全に還元されるわけではないからである<sup>68)</sup>。もしも「身を置き入れる」というメタファーに某かの適正さを感じるのだとすれば、それはむしろ理解において「われわれは、他者がその見解を手に入れた際のそのパースペクティヴのうちに身を置き入れている」<sup>69)</sup>からなのである。「むしろ理解とは（…）そうした諸地平の融合のプロセスである」<sup>70)</sup>というガダマーの有名なテーゼは、このような意味で理解しなければならない。

前もっていかなる生活形式にもなじんでいない宇宙の流れ者の観点は、ガダマーの言う意味での「予断」をまったくもたない者の観点である。したがってガダマーに言わせるなら、それは本当はなんら「観点」と呼べるものではなく、ゆえにそこからはなんの「理解」も達成されえない。解釈学的経験がすべて言語的なプロセスであるというガダマーのテーゼを真面目に受け取るなら、私の言語とは、あなたの言語によって構成される地平との融合を果たすための私の地平を構成し、したがって他のパースペクティヴに対する開放性をまったくはじめて形成するものである。それどころかガダマーに言わせるなら、「理解のうちに生起する地平の融合こそが、言語がなし遂げる本来のものである」<sup>71)</sup>。ガダマーは、こうした開放性こそが、本来「合理性」という名で呼ばれるべきものだと考えている。われわれは無数の予断によって構成された歴史的な地平のうちに住み込むことによってはじめて、そもそも異質な意見と衝突することもできるのだし、またより良い意見やより良い理由を見いだすことができるようになる（これが、啓蒙主義による全面的拒否に抗してガダマーが「権威」という観念に与えようとしている本来の積極的な意味である<sup>72)</sup>）。この意味でガダマーは、カントに抗して感性と悟性の共通の根を言語のうちに位置づけようとしたハーマンから始まるHHHの伝統（ハーマン－ヘルダー－フンボルトの言語理論の伝統<sup>73)</sup>）の末裔であると言える。

マクダウェルは、ガダマーの以上の思想に呼応するように、われわれが根源的に理解可能性を（ガダマーに言わせれば地平を）獲得するのは、われわれが第一言語を習得することによってである、と主張する<sup>74)</sup>。だが、ダメットのように、ある言語についての事実はずべて「予断」をもたない者の観点から記述可能であるという考えに固執しているかぎり、ある言語のうちに住み込んでいるということを消去するならそもそも「理解」一般の可能性を消去することになる、ということを受け入れるのは困難である。

このように、理解の現象学について十分なことを言うにあたっての困難は、言語の中へと苦勞して入ってゆく（もしくは、つり込まれてゆく）ということは、同時に、ある世界観（そこには自分自身を他者のあいだのひとりの人間とみなすことも含まれる）の中へと入ってゆくことでもある、ということにある。この考えをさらに彫琢するのはかなりの困難を伴うが、しかし、言語を学んだとしてもわれわれの知覚内容は変わらないままだという仮定を受け入れたりするならば、それが困難であること——理解の現象学によって託された真の記述問題であること——すらわれわれには認識できないのである<sup>75)</sup>。

このように見てくればもはや明らかなように、慎ましさを奉じるか否かということは、意味理論はどこに投錨すべきかという——比較的無害に見える——問題であるだけにはとどまらないのである。

(…) 慎ましさを受け入れるということは、言語的ふるまいの外貌は本質的に内容を含んでいるのであり、したがって発話において心の果たす役割はいわば表面に出ている——ひとが他者に見せるものの一部をなしているのであって、他者たちにとってはせいぜい仮説でしかないようなものなのではない——と主張することにはかならない。ここで重要なのは、問題となっている外貌を、ひとがとにかく誰にでも見せるようなものとはみなさないということである。つまりひととは自分の心を、自分の言葉で、自分の言語を理解する者たちだけに見せるのである<sup>76)</sup>。



彼のこうした考え方と、ガダマーをその末裔とする HHH の伝統との親近性はもはや明らかであろう。完全性を拒絶するためには正当化しなければならないと彼が主張する考え、すなわち「第一言語を獲得するということは、それ以前にあった心の状態のための行動上のはけ口を習得するということなのではなくて、言語によってともかくも表現できるような仕方でもつようになる (become minded) ことである、という考え」<sup>77)</sup>は、HHH の伝統——テイラーはこの伝統を「表現主義」の伝統とも呼んでいた——の根本的直観にほかならないからである。実際マクダウェルは、コンディヤックに対するヘルダーの応答こそが言語哲学における重大な転回点をなすというテイラーの見立て<sup>78)</sup>に賛同している<sup>79)</sup>。ヘルダーの批判は、啓蒙主義的な客観主義の精神で言語と思考の関係を考えることに向けられている。自然を客観化する見方が自然を合目的なものとして見るができないのと同じように、言語的ふるまいを客観化する見方は、それを還元不可能に内容を含んだものとして、また本質的に心が参与したものとして見るができない。そこからほぼ必然的に、内容と心は、客観化されたふるまいのパターンの「背後」に設定されることになり、そしてここから、19世紀後半に「心理学主義」と呼ばれるようになった思潮が台頭してくることになる。しかしそうするとダメットの立場は、ヘルダーのこの直観に呼応するものであるように見えるかもしれない。けれどもダメットには、ヘルダーのこの反論に含まれているもうひとつの提案——根本的に表現主義的な提案——が見えていないのである。それは、われわれのふるまいそのものが本質的に内容を帯びたものであると考えるべきだ、という提案である。そしてこの提案に従うための前提は、言語の構成的な役割を直視するという——HHH の根底を流れる——態度である。われわれは、言語を使わなくてもできることをなぜか言語を使っておこなっているのではなく、言語はわれわれ人間をまさに人間として構成するのであり、単なるホモ・サピエンスの動物的反応を人間の心の表現へと作り替えるのである。こうした考えを受け入れないかぎり、「われわれが「概念的意識」と呼ぶものは所与ではなくてひとつの達成されたもの、言語を習得することによって勝ち取られたものであり、この達成物は、本質固有的に表現的な(内容を帯びた)活動様態とみなされる」<sup>80)</sup>ということを理解することは

けっしてできない。かくしてマクダウェルは、次のような最終診断を下す。

完全性の要求——言語は内容の「外側からのように」完全に特徴づけることができるという考え——は、まさしく啓蒙主義的な客観化の典型のように見える。なにが起こったのかと言うと、実際には反啓蒙主義的な洞察であるはずのものをダメットが啓蒙主義的な用語で解明しようとしたということなのだ。そしてその結果が不整合であることは、おそらく驚くべきことではなかろう<sup>81)</sup>。

したがってダメットの「完全性」の要求は、まさに「不遜さ (immodesty)」の要求である。彼は、この要求を満たそうと努力する理論のみが、われわれの言語行為を言語行為たらしめているものを明らかにすることができるかと主張する。しかしいまやわれわれに明らかなのは、この要求はむしろ、われわれの言語活動の理解可能性を消去するもっとも手の込んだやり方だということである。彼の不遜さはまさに、慎ましい理論を一種の蒙昧主義・敗北主義と特徴づけることにある。なぜなら、むしろ意味理論における「慎ましき」こそが、われわれの言語を、このわれわれが話し、書き、聞き、読み、そして理解しているかぎりでの言語として扱うために不可欠な理論的態度だからである。それは、言語内存在としてのわれわれが、自分の体の一部のように感じているある親密なものをそのあるがままに主題化する際の唯一の誠実な態度なのである。

#### 注

- 1) Cf. Donald Davidson, "Truth and Meaning" (1967) in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford: Clarendon Press, 2001, pp.17-36. [邦訳: ドナルド・デイヴィッドソン、『真理と解釈』、野本和幸・金子洋之・植木哲也・高橋要訳、勁草書房、一九九一年、一一二九頁]
- 2) *Ibid.*, p.31. [邦訳二〇頁]
- 3) *Ibid.* [邦訳二〇-二一頁]
- 4) Michael Dummett, "What Is a Theory of Meaning? (I)" (1974) in his *The Sea of Language*, Oxford: Clarendon Press, 1993, pp.1-33 and p.5. See also Michael Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, London: Duckworth, 1991, p.108.

- 5) もちろん、形式化された言語のみを対象言語とするタルスキの真理論の場合とは違って、所与の自然言語に適用される意味理論としての真理論の定理は、自然言語が含まさまざまなタイプの指標性（文脈依存性）のゆえに、現実にはこのように単純なかたちにはなりえないことのほうが多い。したがって正確には真理述語は時点と場所と（場合によっては）発話者等々からなる脈絡に相対化され、真理条件も、文そのものというよりは、当該文の「発話」に対して与えられることになる（cf. David Lewis, *Philosophical Papers*, Vol.1, N. Y.: Oxford University Press, 1983, p.195 and p. 226ff.）。ただし、本稿で問題となるのは原理的な点だけなので、以下では、あたかも端的に文そのものに真理条件を与えることができるかのように論じてもとくに支障はないと思われる。
- 6) Vgl. Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus/Logisch-philosophische Abhandlung* (in Ludwig Wittgenstein Werkausgabe, Bd.1., Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1984, S.7-85), 4.024 [S.28].
- 7) Cf. Davidson, "Truth and Meaning", p.24:「その定義〔タルスキによってその構成法が示されたところの真理定義：補足筆者〕は、すべての文の真理に関する必要十分条件を与えるという働きをするのであり、また真理条件を与えることは、文の意味を与えるひとつの仕方なのである。ある言語に関する真理の意味論的概念を知るということは、ある文——任意の文——が真であるとはどういうことかを知るということであり、そしてこのことは、実質上、その言語を理解する——この句にわれわれが与え得るひとつのよい意味において——ということに等しい。」〔邦訳一一頁〕
- 8) したがって、むしろ「意味理論」そのものが、真理条件を特定する中心部分と、それと協働して力を扱う補助理論の部分からなる、と言うほうが正確であろう。
- 9) もちろんこうした結びつきだけでなく、もっと広く見てディヴィッドソンの意味理論は、命題的態度の心理学とも連繫している。というのも、ある発話の解釈は、当の話者に適切な命題的態度を帰属させることを伴うからである。Cf. Donald Davidson, "Thought and Talk"(1984) in his *Truth and Interpretation*, pp.155-170〔邦訳一六七―一八九頁〕, here p.162.〔邦訳一七六―一七七頁〕この意味での包括性こそが、ディヴィッドソンのプログラムが「全体論的」と呼ばれるゆえんである。
- 10) Davidson, "Truth and Meaning", p.31.〔邦訳二一頁〕
- 11) こうした理論に対していちばん最初に思いつかれるであろう批判は、そうした理論は実質上「翻訳マニュアル」と変わらないではないかという批判であろう。これは軽率な誤解であり、これに対しては、たとえば、

(T) 「Snow is white」が真であるのは、雪が白い場合かつその場合に

かぎる

の右辺においては、文「雪は白い」は言及されているのではなくて使用されているのであり、このT文は「Snow is white」という英語の文と「雪は白い」という日本語の文との関係についてなにかを述べているのではない、と応じることができる。むしろこのT文が述べているのは、「Snow is white」という英語の文がもつ意味論的<sup>プロパティ</sup>特性を、すなわちその文と世界内のある事実との関係を述べているのである。このことは、

(T) 文「雪は白い」が真であるのは、雪が白い場合かつその場合にかぎる

と

(t) 文「雪は白い」が真であるのは、文「雪は白い」が真である場合かつその場合にかぎる

とを比較して見れば一目瞭然であろう。(t)とは違って(T)は、学習することも忘却することもできるような言語－世界間関係について述べているのである (cf. Gareth Evans & John McDowell (eds.), *Truth and Meaning: Essays in Semantics*, N.Y.: Oxford University Press, 1976, p.ixff.)。ダメットの批判はこの手の単純な誤解に基づいているのではない (cf. Dummett, “What Is a Theory of Meaning? (I)” p.6f.; Mark Platts, *Ways of Meaning: An Introduction to a Philosophy of Language*, Second edition, Cambridge: MIT Press, p.135f.)。もうひとつのありうる批判は、(1)のような取り扱いでは、たとえば「健太郎は独身だ」から「健太郎は結婚していない」への推論のエンタイトルメントを説明できない、というものであろう。だが、こうした「原子論的」な要求は、「分析的／総合的」という——クワイン以来もはや無批判的に用いることのできなくなった——区別を前提しているばかりか、分析の限界を見きわめねばならないという実に厄介な課題をわれわれに背負わせることにもなる (cf. Evans & McDowell, *Truth and Meaning*, p.viiiif.)。ダメットの批判はこうした反論とも無縁であると思われる (cf. McDowell, “In Defence of Modesty” in his *Meaning, Knowledge, and Reality*, Cambridge: Harvard University Press, 1998, pp.87–107, here p.98f.)。

12) Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, p.108.

13) Dummett, “What Is a Theory of Meaning? (I)”, p.5.

14) Cf. Dummett, *The Logical Basis of Metaphysics*, p.13.

15) John McDowell, “Another Plea for Modesty”(1987) in his *Meaning*,

- Knowledge, and Reality*, pp.108–131, here p.111.
- 16) Michael Dummett, “What do I Know when I Know a Language”(1978) in his *The Sea of Language*, pp.94–105, here p.98.
- 17) Cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.91f.; “Another Plea for Modesty”, p.111.
- 18) McDowell, “Another Plea for Modesty”, p.111；強調筆者。
- 19) Cf. Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas*, London: Oxford University Press, 1978, p.6〔邦訳：マイケル・ダメット、『真理という謎』、藤田晋吾訳、勁草書房、一九八六年、一〇頁〕：「かつ」の意味を説明するには、われわれは、*P* を主張する地点にいと同時に *Q* を主張する地点にいと、またそのときにかぎり、「*P* かつ *Q*」を主張する地点にいと、  
 と言えよ。（これは循環ではない。犬が連言の概念をもっていると仮定することなく、しかもその犬を訓練して、ベルが鳴りかつ光が発射されるときにかぎり吠えるようにすることができよう。）」
- 20) McDowell, “In Defence of Modesty”, p.90.
- 21) *Ibid.*, p.90f.
- 22) McDowell, “Another Plea for Modesty”, p.109.
- 23) Dummett, “What do I Know when I Know a Language”, p.102.
- 24) Cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.94. ちなみにマクダウェル自身は、こうした動機から行動主義を退けることが即座に心理学主義に繋がる  
 とは考えない。むしろ心理学主義とは、「心を隠されたものとする考え方」、  
 おそらくはライルの「機械の中の幽霊」というメタファーでもっともよく  
 表現されるであろうような実体を想定する疑似科学的な考え方のことである。  
 マクダウェルは、行動主義を拒絶する動機づけは、むしろ「心主義  
 (mentalism)」とも呼ぶべき正当な考え方であるとする。Cf. *ibid.*, p.97, Fn.  
 29; McDowell, “On the Sense and Reference of a Proper Name” in his  
*Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.171–198, here p.180f.
- 25) Cf. Dummett, *Truth and Other Enigmas*, p.217〔邦訳二一五頁〕 and p.224  
 〔邦訳二二七頁〕；“What do I Know when I Know a Language”, p.96.
- 26) もちろんこの「暗黙的知識」という考え自体にまったく問題がないとい  
 うわけではない。ある言語の熟練の話し手に対して、当該言語の文法規則  
 や意味論の規則を提示したとしても、おそらく彼にはそれが理解できない  
 であろう。そうした規則を含む理論は、意味理論家の学問的作業の成果と  
 して、当然ながらかなりテクニカルな概念や理論装置を含んでいるからで  
 ある。マクダウェル自身も、それが意味理論の命題についての知識とみな  
 されるかぎりでは、暗黙的知識という考えには懐疑的である (cf. McDowell,  
 “Another Plea for Modesty”, p.120 ; “On the Sense and Reference of a Proper  
 Name”, p.179f.)。

- 27) Cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.96f.; “Another Plea for Modesty”, p.116.
- 28) McDowell, “In Defence of Modesty”, p.98. マクダウェルは、こうした意味で Ch・テイラーが論文「意味の理論」(Charles Taylor, “Theories of Meaning” in his *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985, pp.249–292) でおこなっている真理条件意味論批判は的外れだと言う。「真理条件的な意味理論は、言語の外部にいる（それどころか（…）「言語の内に投げ込まれていない」）純粹で無私の観察者の視点から構築されるというチャールズ・テイラーの（…）主張は、私が念頭に置いているような種類の意味理論の漫画である。（理論家が自由にできるものならどんな背景言語でも対象言語の文の内容を与えることがいつでも可能であろう、などと私は想定していないということにも注意してほしい。）」(McDowell, “In Defence of Modesty”, p.99, Fn.32.)
- 29) McDowell, “Another Plea for Modesty”, p.117.
- 30) McDowell, “In Defence of Modesty”, p.99. もちろんこうした知覚は可謬的である。しかし、われわれの通常の知覚が可謬的であるからといって、われわれの知覚が実は「仮説」であるかもしれないということになるわけではないのと同じように、そこから意味知覚についても同じ結論を導くことはできない。重要なのは、その可謬性に怯えて知覚を議論から外してしまうのではなく、むしろ、そうした「デカルト的」推論を許容するような考え方に抵抗することなのである (cf. *ibid.*, p.100, Fn.33)。
- 31) Cf. McDowell, “Another Plea for Modesty”, p.118. 実際、ほかならぬデイヴィッドソン自身が意味理解をこうした「ショートカット」として考える方向に傾いているように見える。というのも彼は、「根元的解釈 (radical interpretation)」はある言語を共有している話し手たちのあいだでもおこなわれているありふれたものだとして主張するからである (cf. Donald Davidson, “Radical Interpretation”(1973) in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp.125–139 [邦訳一二二–一四三頁], here p.125 [邦訳一二三頁]; “Communication and Convention” in *ibid.*, pp.265–280 [邦訳二九七–三二〇頁], here p.278f. [邦訳三一六–三一七頁])。これに対してマクダウェルは、自分の話す言語を理解することと外国語を解釈することとの違いは本質的なものであり、この違いを尊重しないかぎり、理解が仮説であるかもしれないという（心理学主義の）脅威から逃れることはできないと主張する (cf. John McDowell, “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding” in his *Meaning, Knowledge, and Reality*, pp.314–343, here p.332, Fn.43)。こうした母国語の理解と外国語の解釈の違いを無視するデイヴィッドソンに対する表立った反論としては、Stephan Mulhall, *On Being in the World* :

*Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*, London : Routledge, 1990, pp. 102-106が明快である。マルハルはそこで、ディヴィドソンの言語哲学の根底に、ある形而上学的な想定を見て取る。それは、「われわれが真に知覚する世界は、いっさいの人間的な有意義性を根本的に欠いたものであり、われわれはまずは自分たちの解釈的な理論化を利用してこの原初的な与件を人間意味の各单位——語や行為や身振りなど——へと組織化しなければならない」(*ibid.*, p.105)という想定である。マルハルの見立てでは、皮肉なことにこの想定は、経験主義の第三のドグマとして枠組みと内容の二元論を放棄すべきと唱えているディヴィドソンに、知識論における「所与の神話」の対応物を帰属させる根拠となりうるものである。さらにマルハルは、こうした形而上学的な想定は、世界についてのハイデガーの形而上学の対極に位置すると主張する (cf. *ibid.*, p.107)。

- 32) Cf. McDowell, "On the Sense and Reference of a Proper Name", p.179. またこれに関連して、拙著『世界内存在の解釈学——ハイデガー「心の哲学」と「言語哲学」』、春風社、2009年、pp.41-43を参照されたい。
- 33) Cf. Crispin Wright, "Language-Mastery and the Sorites Paradox"(1976) in Evans & McDowell (eds.), *Truth and Meaning*, pp.223-247.
- 34) 以下の議論は、Platts, *Ways of Meaning*, chap.IX に依拠している。
- 35) (Ⅱ) のバージョンはプラッツ (Platts, *Ways of Meaning*, p.219) から、(Ⅲ) のバージョンはライト (Wright, "Language-Mastery and the Sorites Paradox", p.228f.) から借用した。
- 36) Cf. Wright, "Language-Mastery and the Sorites Paradox", p.225.
- 37) Cf. *ibid.*, p.226.
- 38) Cf. Evans & McDowell, "Introduction", p.xi.
- 39) Platts, *Ways of Meaning*, p.223.
- 40) McDowell, "In Defence of Modesty", p.109. こうした誤解は、ディヴィドソンにもその責任の一半がある。たとえば彼は次のような不注意な発言をしているからである：「解釈されていない発話というのが、意味理論にとっての基礎となるような適切な証拠であるように思われるために、先の問題〔ある発話の特定の解釈が正しいことはどのようにしたら知られるのか：補足筆者〕は際立って重要なものとなるのである。もし受容可能な理論がそのような証拠によって支持され得るとしたならば、それは概念上の進歩を惹き起こすことになろう。というのも、その理論は本性上とりわけ意味論的であろうが、証拠のほうは意味論的ではない言葉で記述されることになるだろうからである。更にもっと基本的な証拠、例えば行動主義的な証拠、を頼りにしようとするなら、より満足の行く理論となるかもしれないにしても、それは、その理論構成の作業を一層困難なものにするだけであろう。とにかく、その満足度の低いほうの企て〔ディヴィドソン自身の提案：補

足筆者〕に取りかかっても不都合はないのである。』(Donald Davidson, “Belief and the Basis of Meaning”(1984) in his *Inquiries into Truth and Interpretation*, pp.141-154 [邦訳一四四—一六六頁], here p.142.[邦訳一四六頁]) しかしながら、これは単に困難さの問題なのではなく、したがって慎ましいプロジェクトは、ただ単に困難さを回避するために選択される——したがって不満の残る——次善の策なのではない。むしろ意味論的ではない用語で記述された「証拠」というものは、デイヴィドソンの意味理論そのものにとって本当は不整合なものであるはずなのである。

- 41) デイヴィドソンの路線に基本的に賛同する者たち、すなわち意味理論の中心において真理条件という考えを利用することができると考える者たちは、ある文が主張的に発話された際のその内容を特定するということは、その文が真となる条件を特定することであるという考えを「自明の理」とみなす。これは当然ながら、意味理論と力の理論が互いに独立には展開されえないということを含意する。この考え方に従うなら、真理条件とは、ある主張をおこなうためにその文を使用するとしたらそれが成り立っていることを主張することになることが熟練の話し手には分かっているような、そういった条件のことであることになる (cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.88f.; “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding”, p. 320 and p. 322)。ダメットは、たいていのデイヴィドソニアンが採用する古典論理が前提とする二値原理への不信感と、それに動機づけられた理由、すなわち基本的に話し手の認知を超越しているような真理条件を意味理論の中心に置くことは不適切であるという理由などから、主張内容の特定がすなわち真理条件の特定であるというこの考えそのものに異議を唱え、むしろ主張可能性条件ないし正当化可能性条件を中心的概念とする検証主義的な意味理論を対案として提出する (cf. Michael Dummett, “What Is a Theory of Meaning? (II)” (1976) in his *The Sea of Language*, pp.34-93, here p.51f. and pp.55-7)。ダメットとデイヴィドソニアンたちとの最大の哲学的争点はこの問題を中心とする實在論－反實在論論争なのであるが、本稿ではこの問題そのものに立ち入ることはできない。
- 42) Cf. McDowell, “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding”, p. 324.
- 43) Cf. Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Cambridge: Harvard University Press, p.681.
- 44) Cf. *ibid.*, p.295ff.
- 45) *Ibid.*, p.295f.
- 46) Cf. *ibid.*, p.297:「(…) チェスをするもののなんたるかを誰かに記述してやるにあたって、勝つとはどういうことかを彼が理解していると前提せずに、したがって、なにかしら類似の活動を彼がすでに理解していると前



提せずに、それをおこなうことは可能である。これとちょうど同じように、言語を使用するという活動を記述するにあたって、一方のクラスの文を「真なる」文と呼び、他方のクラスの文を「偽なる」文と呼ぶということがいかなる意義をもつかがすでに知られているということを前提せずに、それをおこなうことも可能であるはずだ。」

- 47) Cf. Meredith Williams, *Blind Obedience : Paradox and Learning in the Later Wittgenstein*, N.Y. : Routledge, 2010, p.57.
- 48) *Ibid.*, p.681f. (強調筆者)
- 49) McDowell, “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding”, p.328f.
- 50) *Ibid.*, p.328, Fn.37.
- 51) *Ibid.*, p.329.
- 52) *Ibid.* ; 強調筆者.
- 53) Cf. Wilfrid Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, with an Introduction by Richard Rorty and a Study Guide by Robert Brandom, Cambridge/London : Harvard University Press, 1997, p.76. [邦訳：ウィルフリド・セラーズ、『経験論と心の哲学』、浜野研三訳、岩波書店、二〇〇六年、八五頁]
- 54) Cf. *ibid.*, p.330, Fn.40 : 「「…と言う [saying that…]」という慣用句は、宇宙の流れ者の観点からでも手に入る素材には還元できない。このテーゼは、「志向的な」(内容特定の)言説は「非志向的」言説には還元できないというテーゼ（おそらくはその一事例）と関係している。」
- 55) McDowell, “Another Plea for Modesty”, p.113.
- 56) Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode : Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Gesammelte Werke, Bd.1, Tübingen : J. C. B. Mohr, <sup>5</sup>1990, S.307.
- 57) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.275.
- 58) *Ebd.*, S.301.
- 59) *Ebd.*, S.281.
- 60) *Ebd.*, S.310.
- 61) *Ebd.*, S.307.
- 62) McDowell, “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding”, p.330.
- 63) Gadamer, *Wahrheit und Methode*, S.387.
- 64) *Ebd.*, S.392.
- 65) *Ebd.* ; 強調筆者.
- 66) *Ebd.*, S.391f.
- 67) *Ebd.*, S.387.
- 68) これが、ガダマーをその決定的な先駆者シュライエルマッハーから分かちもっとも重要な点のひとつである。シュライエルマッハーは、著者があ

るテキストをもって意図していたことやそのテキストの（おそらくは著者自身もあずかり知らない）創造過程を再活性化するという——たしかに解釈学においてある意味では必要であるし部分的な妥当性をもつ——作業を解釈学の中心に置き、その手法の有効性をすべてのテキストに適用することによって、解釈学的対象のもつ「事象内実」あるいは「真理主張」の問題を見過ごす結果になった、とガダマーは批判する。ガダマーがこだわっているのは、理解とはつねに同意（*Einverständnis*）であり、したがってつねになにかについての相互理解（*Verständigung über etwas*）である、ということなのである（vgl. ebd., S.183f. u. S.191）。

- 69) Ebd., S.297.
- 70) Ebd., S.311.
- 71) Ebd., S.383.
- 72) Vgl. ebd., S.284. また、拙論「ウィトゲンシュタインとガダマー——有限な理性の不遜な夢」（伊藤直樹・齋藤元紀・増田靖彦編、『ヨーロッパ現代哲学への招待』、梓出版社、2009年、pp.176-202所収）の pp.192-195を参照されたい。
- 73) これは Ch.テイラーによる命名である。Cf. Charles Taylor, “Theories of Meaning”, p.255f.; “Heidegger, Language, and Ecology”, in Hubert Dreyfus & Harrison Hall (eds.), *Heidegger: A Critical Reader*, Cambridge: Basil Blackwell, 1992, pp.247-269, here p.248.
- 74) Cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.104f.
- 75) McDowell, “Anti-Realism and the Epistemology of Understanding”, p.333.
- 76) McDowell, “In Defence of Modesty”, p.100; 強調筆者.
- 77) *Ibid.*, p.105.
- 78) Cf. Charles Taylor, *Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, p.18f.; “Heidegger, Language, and Ecology”, p.248ff.
- 79) Cf. McDowell, “In Defence of Modesty”, p.105f.
- 80) *Ibid.*, p.106.
- 81) *Ibid.*